WARUM HAT DER MENSCH RELIGION?

Religionspsychologische und religionsphilosophische Überlegungen
zum „religiösen Apriori" des Menschen

Boris Wandruszka, Stuttgart, Dezember 2012

1. Einleitung: Warum hat der Mensch Religion?

Warum hat der Mensch Religion? – ist die Frage, unter die sich dieser Essay stellt. Aber macht diese Frage, so wird mancher einwenden, in der heutigen Zeit nicht eine falsche Voraussetzung? Denn offensichtlich haben viele Menschen keine Religion, sei es, dass sie niemals eine besaßen, sei es, dass sie sich von ihrer überlieferten Religion abwandten. Andererseits ist es eine Tatsache, dass sich nach wie vor Millionen von Menschen religiös gebunden fühlen und ohne Religiosität ihr Leben nicht führen wollen. Und schließlich ist zu bedenken, dass sich der Mensch irgendwann in seinem Leben mit der berühmten Gretchenfrage konfrontiert sieht, die an den „suchenden Faust“ in uns gestellt ist: „Wie hältst du es mit der Religion?“, wenn auch meist im säkularen Gewand: „Worin besteht der tragende Sinn deines Lebens?“ Ich meine also, dass man der religiösen Anmutung, die in der Ausgangsfrage liegt, nicht entgehen kann.

2. Die geschichtliche Zäsur

Wie schwankend auch immer der heutige religiöse Gesamtzustand der Menschheit sein mag, sicher ist, dass sich über hundertausende Jahre hin jeder Mensch, und zwar ganz fraglos, gegenüber höchsten Seinsmächten verpflichtet fühlte und sein Dasein ohne eine solche Instanz nicht denken konnte. Erst in der Aufklärungsepoche der klassisch-griechischen Antike zwischen 500 und 300 vor Christus tauchte der Gedanke an eine gott- bzw. götterlose Welt auf, an eine Welt als reinen Mechanismus, als sinnlosen Prozess, etwa bei manchen Sophisten und bei den Atomisten Leukipp, Demokrit, Epikur und Lukrez, und es ist nach wie vor ein kulturgeschichtliches Wunder, dass diese religiöse „Emanzipation“ des Menschen, verursacht durch die Selbstermächtigung der reinen Vernunft, auf der damaligen Erde nur einmal und nur an diesem Ort stattfand, während andere Kulturkreise bis heute das menschliche Denken nicht frei geben, sondern an die religiöse Dimension gebunden halten. Gleich, ob man diese Emanzipation positiv oder negativ als Befreiung oder als Abfall bewertet, auf jeden Fall wurde jene zersplitterte griechische Halbinsel zum Ausgangspunkt von Kulturimpulsen, denen die Menschheit einzigartig Neues in Kunst, Wissenschaft, Philosophie und Politik, dagegen viel weniger in Religion und Mystik verdankt. Wie allgemein bekannt war es der nahe und ferne Osten, der die weltgeschichtliche Funktion übernahm, Wiege der großen Religionen zu sein (vgl. Karl Jaspers` „Achsenzeit“ (1955), in der Buddha, Zarathustra, die jüdischen Propheten, Laotse, Konfuzius auftraten).

Wohl am folgenschwersten aber ist, dass der Mensch seit jenem epochalen Ereignis in Griechenland seine metaphysische Geborgenheit verlor und – zumindest seit der Neuzeit - seiner Stellung im Universum nicht mehr sicher ist, sodass sich die existenziell-bedrohliche und damit bedrohlich-bohrende Frage erhebt: „Sind wir letztlich nicht vom Nichts ins Sein geworfen und werden - aus dem Sein fortgerissen - in den Abgrund des Nichts geschleudert?“ „Sind wir also nur bedeutungslose Irrlichter, die für einen Augenblick in der Nacht des Nichts aufflackern, um dann für immer darin zu verlöschen?“ – eine bange Frage, die sich nicht nur Pascal, Nietzsche und Jaques Monod aufdrängte, sondern heute jeden Menschen, der nach seinem Daseinssinn sucht, umtreibt.

3. Die Urparadoxie des Religiösen

Obwohl das religiöse Empfinden global schwindet, bleibt die Frage: Wie kommt ein Lebewesen dazu, das angeblich, wie die Darwinisten lehren, gleich allen anderen Tieren nur überleben will, vielleicht nur etwas raffinierter, sich auf einen letzten tragenden und bergenden, sinngebenden und heimholenden Seinsgrund zu beziehen? Wie kann ein angeblich durch und durch innerweltliches Wesen die Idee der Transzendenz entwickeln, also einer absoluten Überschreitung alles Physischen, Naturalen, Kosmischen?

Die wohl sachlich zwingendste, für die meisten jedoch kaum annehmbare Antwort müsste lauten: Der Mensch hat deswegen Religion – re-ligio hier als Rückbezug zum Grund verstanden -, weil er aus dem Göttlichen selbst stammt und eine Ahnung von seiner göttlichen Abkunft hat, aber aus welchen Gründen auch immer aus der göttlichen Einheit herausgefallen ist und sich daher in den vielen Formen der Frömmigkeit, die er in seiner Geschichte bis heute entwickelte, nach dem Göttlichen, sprich nach der Fülle des Seins, nach dem heilen Leben, nach seiner inneren und äußeren Ganzheit zurücksehnt. Dass er also zugleich irgendwie vom Göttlichen herkommt und doch davon, warum und wie auch immer, fundamental getrennt ist (vgl. E. Dacqué, Das verlorene Paradies, 1953).

In diesem Satz verdichtet sich die Lehre nahezu aller großen Denker und Religionsstifter, von Anaximander, Pythagoras, Platon, Buddha, Jesus über die indischen und christlichen Mystiker bis hin in die Moderne zu Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Jaspers, Bloch, Brandenstein und vielleicht sogar zum späten Heidegger.

Der Sinn dieser Frage nach dem Ursprung der menschlichen Religiosität wird durchsichtiger, wenn wir zwei Gegenfragen stellen:

1. Wie sollte der Mensch etwas vom göttlichen Leben ahnen, wie sollte er sich danach sehnen *können,* wenn es nichts Göttliches gäbe bzw. wenn er in seiner Wesenskonstitution radikal davon abgeschnitten wäre? Denn soviel ist gewiss: Ein total endliches, finites Wesen kann unmöglich auf die Idee des Überendlichen, Unendlichen kommen und damit – so in der Mathematik, ja sogar in der praktischen Technik, etwa beim Brückenbau – sinnvoll operieren.

2. Aber auch umgekehrt lässt sich fragen: Würde sich der Mensch nach dem Göttlichen sehnen, ja überhaupt sehnen *können*, wenn er – wie manche esoterischen und pantheistischen Lehren behaupten – mit dem Göttlichen identisch oder teilidentisch, sprich wenn er ein realer, differenzloser Teil der Gottheit wäre? Wohl doch nicht, es wäre ja nicht nötig, er wäre als der Gottteil, der er ist, vollständig in Gott und damit vollkommen gotthaft.

Somit scheint das Paradox unvermeidlich, dass der Mensch deswegen religiös ist, weil er das Göttliche, das Heilige, das volle Leben irgendwie zugleich hat und nicht hat, bzw. philosophisch gesprochen: zwar auf das Göttliche, Heile, Ganze, Versöhnte, Erfüllte vor aller Erfahrung (apriorisch) hingeordnet, aber darin nicht angekommen ist und allem Anschein nach aus eigener Kraft auch nicht ankommen kann.

Diese Ambivalenz gilt es nun,, soweit im Rahmen eines kurzen Essays möglich, in seine wichtigen Aspekte auszufalten.

4. Das Unbedingte, „woran das Herz hängt“, als Bezugspunkt der Religion

Auch wenn immer mehr Menschen heutzutage ohne Religion auskommen oder an ihrer Daseinsberechtigung, zumal in ihren kirchlichen Formen, zweifeln, fragt sich, ob alle diese „Gottlosen“ wirklich ohne Religion sind? Die Antwort auf diese Frage hängt entscheidend davon ab, was wir unter Religion verstehen. Versuche ich eine lebensnahe Definition, dann lautet meine Antwort in Anlehnung an die Theologen Paul Tillich, Rudolf Otto und Anton Grabner-Haider:

Alles das, woran das Menschenherz *unbedingt* (vgl. Tillich, 1962, S. 9 ff.) hängt, wonach es „süchtig“ ist; alles, auf das ein Mensch nicht verzichten kann; und alles, was ihm schlechthin unverfügbar (Grabner-Haider, 2006, S. 15), „unantastbar“ (Otto, 1936) scheint, alles das hat eine religiöse Qualität,

eine religiöse Tiefe und ist damit wenigstens *für* diesen Menschen ein Absolutum, ein Göttliches, ein Letztes.

Blicken wir unter diesem Gesichtspunkt ins Leben, dann stellen wir fest, dass jeder Mensch an irgendetwas unbedingt hängt und davon nicht loskommt, auch wenn es sich in den meisten Fällen um fragwürdige, vordergründige, vergängliche Dinge handelt. Eigentlich kann der Mensch gar nicht anders, als sich an etwas Unbedingtem, Vollkommenem, Wertvollstem zu orientieren, und wenn er nicht mehr an Gott oder an Göttliches glaubt, dann vergöttlicht er eben irgendein innerweltliches Gut, den Erfolg, das Ansehen, die Macht, das Geld, die Lust, die Wissenschaft, die Kunst, die Partnerschaft, den Beruf, das Leben, die Freiheit oder auch nur das blanke Überleben. Sogar noch der Selbstmörder beweist indirekt mit seiner Verwerfung des Lebens, dass er auf ein höheres, ja höchstes Gut – eben die Leidensfreiheit – setzt. All dies beweist, dass *der Mensch wesenhaft auf einen letztgültigen Sinn und damit einen letztgültigen Daseinswert bezogen und ausgerichtet* ist, ohne dessen Zugrundelegung die Anstrengung zu leben, die sich oft zu Mühsal und Qual steigert, kaum erträglich, ja im Grunde sinn- und wertlos wäre, gemäß dem berühmten Satz *Friedrich Nietzsches*: „Wer ein Warum zu leben hat, erträgt fast jedes Wie." Und in der Tat, um dieses „Warum" geht es, an ihm hängt alles, all unser Leben, Sinn und Glück.

Die Bezogenheit des Menschen auf absolute Seinswerte wird empirisch vielfach belegt: So haben alle archaischen, intellektuell gewiss naiven Völker wie übrigens auch alle Kleinkinder ein spontan absolutes Wertempfinden und kennen absolute Wertgüter mit einem letztgültigen Daseinssinn, dem nicht selten sogar das eigene Leben untergeordnet wird. Das „Opfer" eines weniger wertvollen Gutes für dieses höchste Gut, ein Phänomen, das jede Kultur kennt, beweist existenziell die Apriorität des absoluten, meist nur impliziten Wertwissens und Wertwollens, sprich die strukturell verwurzelte Hinordnung des menschlichen Geistes auf ein Letztgültiges, auf ein „höchstes Gut" (summum bonum), unabhängig von der Frage, ob dieses „Gut" objektiv und allgemein für alle Menschen ein Gut, gar das höchste Gut oder nur etwas Relatives, Zeitbedingtes oder sogar Verkehrtes ist.

5. Der anthropologische Urzwiespalt in der Religion

Wenn wir das bisher Gesagte versuchen, philosophisch zu fassen, dann dürfen wir von einem *anthropologischen Urzwiespalt der menschlichen Existenz* sprechen, den wir nirgendwo sonst im Reich des Lebendigen antreffen. Dieser besteht darin, dass der Mensch nach der Fülle des Seins, nach Heil und Heiligung des Lebens strebt, ja unbedingt strebt und dies auch nachdrücklich in seinem rastlosen kulturellen Suchen und Schaffen zum Ausdruck bringt, aber dennoch immer im Vorläufigen, Fragmentarischen, Mangelhaften, im Unheiligen und Hässlichen stecken bleibt. Symbole dieser Idee der Vollendung sind das Paradies, der Garten Eden, das goldene Zeitalter, das Neue Jerusalem, das Ende der Zeit, das Reich Gottes und die Ruhe unseres Herzens in Gott (Augustinus).

Den Tatbestand dieses anthropologischen Urzwiespaltes bezweifelt niemand, auch der Atheist nicht, aber es drängt sich die Frage auf, ob das Streben nach der Fülle des Seins nicht – wie z.B. Marx und Freud meinen -, gerade weil so wenig erreichbar, illusorisch ist? Wäre dem so, dann allerdings wäre alle Religion, wäre alle Mystik, wäre alles Denken über das bloß Gegebene hinaus, was den Transzendierungsdrang des Menschen ausmacht und ihn so radikal von allen anderen Lebewesen unterscheidet, eitel, sinnlos, illusionär. Dann aber fragte sich auch: Wie kann es überhaupt zu solcher Täuschung kommen? Wie soll sich ein unvollkommenes Wesen einen Begriff von der Fülle des Seins bilden können, wenn diesem Begriff rein gar nichts entspricht, ja wenn dieser Begriff, wie etwa der Wiener Kreis um Carnap meinte, selbstwidersprüchlich und sinnlos ist? Woher nimmt dieses grenzenlos fragende Lebewesen diese außerordentliche Transzendierungsfähigkeit und woher diesen letztgültigen Sinn, der darin beschlossen ist?

Bekanntlich hat Descartes aus dieser psychologisch tiefgründigen Einsicht einen Gottesbeweis abgeleitet, der zwar nicht belastbar ist, aber doch ein ernstzunehmendes Problem formuliert und Fundamentales vom Menschen offenbart. Denn natürlich muss auch eine Illusionsbildung begründet werden, muss irgendwie möglich sein, heißt, sie muss einen objektiven Grund haben. Weil dies so ist, fühlten sich bedeutende nichtreligiöse Geister wie Feuerbach, Marx, Darwin und Freud genötigt, „natürliche", etwa psychologische, soziologische, materialistische, ökonomische und biologische Lösungen anzubieten, die sich aus heutiger Sicht allerdings als allzu vordergründig erwiesen haben und von der philosophischen Anthropologie, der Ethnologie und der Religionswissenschaft (*Scheler* 1921*, Lanczkowski* 1980*, Hessen* 1955) als unzureichend zurückgewiesen werden.

6. Die drei Seiten der Religion: die Religiosität, der Gegenstand der Religion und die religiöse Institution

Um in dieser Problematik weiter zu kommen, ist es an der Zeit zu fragen, was Religion genauer betrachtet ist? Wir müssen hierbei drei Seiten berücksichtigen,

1. den subjektiven Aspekt der Einstellung des religiösen Menschen, inklusive seiner leiblichen „Befindlichkeit" und seiner emotionalen „Gestimmtheit";

2. die intersubjektiv-kollektive Dimension der vielfältigen sozialreligiösen Gebote, Verbote, Pflichten, Kulte, Rituale, Lehrgebäude und Institutionen; und

3. die objektive Bezogenheit, d.h. den Sachverhalt, auf den sich der religiöse Mensch intentional richtet, den er erhofft, erahnt, glaubt, fürchtet oder sogar – wie in der mystischen Begegnung - unmittelbar erfährt.

Was die subjektive Seite, Einstellung und Gestimmtheit, betrifft, so ist klar, dass Religiosität mehr ist als spekulatives, metaphysisches Denken des Absoluten, natürlich auch mehr oder anderes als das, was sich in religiösen Institutionen, in Riten, Kulten, Kunstwerken und Dogmen manifestiert. Religion ist demnach allein metaphysisch-philosophisch oder soziologisch nicht zu fassen. Warum? Weil Religiosität vor allem eine tief gefühlte Haltung ist, und zwar eine bestimmte Haltung, die der Römer pietas, die der Deutsche Frömmigkeit, Ergriffenheit und Ehrfurcht nennt und die sich in Form der Selbsthingabe an ein Unbedingtes realisiert. Dabei wird nicht nur etwas gedacht oder gar nur logisch erschlossen, auch nicht nur nüchtern geglaubt, sondern es wird etwas erlebt und erfahren, dem sich der Mensch bedingungslos anvertraut. Was aber ist dies?

Hier liegt nun ein entscheidender und viel umstrittener Punkt: Es gibt Religionsphilosophen, die in der Nachfolge *Max Schelers* („Das Ewige im Menschen", 1921; vgl. z.B. *Johannes Hessen*, Religionsphilosophie, 1955) behaupten, dass das Heilige, Vollkommene, Göttliche unmittelbar erfahren werde, und es gibt Theologen, vor allem protestantischer Provenienz (*Kierkegaard, Karl Barth, Brunner*), die das bestreiten und zwischen Mensch und Gottheit einen unüberwindlichen Abgrund aufreißen. Was nähert die Wahrheit an? Lässt sich hier überhaupt eine Klärung herbeiführen?

Ich möchte, ohne dies hier zureichend begründen zu können, eine dritte, verbindende Lösung anbieten: Ich meine nämlich, dass wir in unserem eigenen Sein durchaus die *Spuren* des Göttlichen, den Abglanz eines Letztgültigen, also gewissermaßen seine Fingerabdrücke (aber eben nur die Spuren, die „Fingerabdrücke"!) wahrnehmen können, aber niemals in der Lage sind, aus eigener Kraft das Göttliche selbst in uns heraufzubeschwören oder gar – wie die nachkantisch idealistischen Philosophen meinten – in der so genannten „intellektuellen Anschauung" „zu setzen". Zwar gibt es in uns einen Abglanz des Heiligen, der sich etwa als kindlich-ursprüngliche Seinsgewissheit, als Urvertrauen, als fundamentale Seinsfreude, als unbedingter Liebeswille, als Wahrheitserleben oder indirekt als Ursehnsucht, als Grundangst, als Grundverlorenheit, als fundamentale Seinsabhängigkeit

(*Schleiermacher*) und Seinsschwäche (Luther, Kierkegaard), ja als Getrenntheit von Gott, als „Sündigkeit“ (*Augustinus, Luther*) offenbart, aber wir sind nicht Gott, auch im Kern nicht, wie die Pantheisten (und wohl auch Meister Eckhart) lehren, sondern sind durch und durch Geschöpfe, sind begonnene, gebürtliche (Hannah Arendt) und daher „absolut kontingente“, d.h. nichtsverhaftete, fundamental „nichtseinkönnende“ Wesen, doch eben als solche von einer höheren nichtgeschöpflichen Macht ins Sein gesetzt und gleichsam mit einem absoluten, heißt letztgültigen Stempel geprägt - nach christlicher Lehre mit dem Stempel der Gottesebenbildlichkeit, die schöpferisches Handeln, Denk- und Liebesfähigkeit einschließt. Und genau diesen – übrigens mehrfältigen - Grundbezug zum Ursein (und nicht das Ursein selbst!) können wir aus uns selbst herausarbeiten, in uns „konstituieren und nachsetzen“ und eben damit auch erkennen.

7. Das Heilige und seine Erfahrung

Diese Spur des Göttlichen in uns und in der Welt heißen wir mit einem vielsagenden und uralten Wort das „Heilige“ oder „Sakrale“, denn dieses ist es, das den charakteristischen Seinsurwert des Göttlichen ausmacht. Seine Spezifität hat *Rudolf Otto* (1936) mit den Eigenschaften des Faszinosum (das Ergreifende), Tremendum (das Erschreckende) und Augustum (das Erhabene) umschrieben.

Interessanterweise wird in der Sekundärliteratur das dritte Moment oft unterschlagen, obwohl dies weitaus entscheidender ist als die zwei ersten Momente. Denn faszinierend und erschreckend können auch ganz unheilige Dinge sein, z.B. illusionäre Gespenstererscheinungen, Horrorgeschichten, Kriminalliteratur u.ä. Der eigentliche Gegenstand des religiösen Erlebens ist aber eine in die Immanenz hereinragende unbedingte Wirklichkeit, deren erhabene Absolutheit existenziell als höchste Macht, höchster Wert (Summum bonum), als höchste Verpflichtung (Sittengesetz) und höchste Beglückung (Beseligung) erfahren wird. Durch die ins Hier und Jetzt „einstrahlende“ Transzendenz eignet dieser höchsten Wertwirklichkeit wesenhaft Geheimnischarakter – sie ist, obwohl da, nicht umfassbar, nicht erschöpfbar, nicht durchmessbar, damit wesentlich transrational, doch keineswegs, wie leider auch *R. Otto* (1936) meint, irrational, sondern eben überrational.

Religion beruht also auf Erfahrung, ist nicht nur gedacht, erschlossen oder geglaubt, sondern wird erlebt, negativ als Ohnmacht, Nichtigkeit, Verlust, Fall, Getrenntheit, Sehnsucht, Schuld, Sünde, positiv als Faszinosum, Augustum, Summum Bonum, reines Sein, als Fülle, totales Licht, durchdringende Liebe, erhebendes Ergriffensein. Die positive Erfahrung kann entweder eine direkte sein, dann ist sie mystischer Art, oder sie knüpft an den Spuren des göttlichen Seins an, die in allem Seienden gleichsam „nachleuchten“, dann ist sie nur relativ, kreatürlich, nur Abglanz und bietet nicht mehr als die Basis für einen – in der Regel von der philosophischen Metapyhsik und der Theologie vollzogenen - Rückschluss auf das Ursein selbst.

8. Die Frage nach dem „Apriori der Gottesidee“

In Bezug auf die Frage nach dem religiösen Apriori, der es darum geht zu klären, ob im Wesen des Menschen *vor aller Selbst- und Welterfahrung* ein strukturelles „Wissen“, eine implizite Bezogenheit auf das Göttliche bestehe oder nicht (in der alten Sprache des „Rationalismus“: ob es eine „angeborene Gottesidee“ gebe), können wir nach allem, was wir bisher herausgearbeitet haben, festhalten, dass

1. der Mensch im Sinne eines „vulgären“ Rationalismus gewiss mit keiner fertigen und klar-bewussten Gottesidee begabt oder ausgestattet ist, sondern dass diese „Idee“, dieses Wissen, wenn überhaupt, wie Leibniz sagte, in der Form eines impliziten, potentiellen, eingehüllten Wissens im Menschen mitgegeben ist und sich erst durch einen mühsamen historischen Prozess zu Bewusstsein bringen lässt;

2. der Mensch irgendwie doch, wie das endlose Fragen der kleinen Kinder beweist, die Intuition hat, dass sich die gegebene Welt nicht aus sich selbst erklärt (dass sie also „kontingent“ ist), sondern eines Grundes, und zwar eines letzten, absoluten Grundes bedarf;

3. dieser Grund so beschaffen sein muss, dass ein weiteres Fragen sowohl unmöglich als auch überflüssig ist, vielmehr unmittelbar einleuchtet, dass dieser Urgrund sich selbst zureichend begründet;

4. dieser Urgrund eben aufgrund seiner absoluten Selbstbegründung und Selbstgenügsamkeit (die eine weitere Bedingtheit und Verursachung ausschließt) die absolute Ursprungsrealität sein muss, die nur unbegrenzt, also unendlich an Dauer und Inhalt sein kann, was notwendig impliziert, dass es sich um ein zeitlos-ewiges, rein aktuales, damit allerrealstes und allervollkommenstes Wesen handeln muss (ens realissimum = ens perfectissimum), dem nichts fehlen und dem nichts hinzugegeben werden kann; und dass

5. dieser Urgrund nicht nur Ursprung allen Seins, sei es unmittelbar, sei es mittelbar ist, sondern auch ureinfach und ureinheitlich ist, also keine disparate Vielheit darstellen kann. Gerade dieses Einfachheits- und Einheitsmoment im Göttlichen fordert der Mensch im Laufe seiner geschichtlichen Selbstbewusstwerdung immer mehr, wohl aus seiner eigenen Einfachheits- und Einheits-, also seiner Identitätserfahrung heraus, die nicht nur passiv-logischer Natur ist, sondern als aktiv-synthetische Leistung in der Lage ist, alle Erlebnisse auf sich – eben das eigene Selbst – zu beziehen und im Lebensvollzug zu vereinheitlichen: die Gottheit – analog dem Menschen, allerdings im höchsten Seinsrang - als Unum Activum, als Uniendum (Zu-Einigendes), als Unire (Einigen) und als Unitum (Geeintes).

Stimmt all dies, dann ist der Mensch intuitiv mit der (potentiellen und damit erst zu Bewusstsein zu bringenden) Ahnung einer letzten und grundlegenden, höchsten und vollsten Wertwirklichkeit, einer größten Wichtigkeit, eines unbedingt Guten, eines „Heiligen“ begabt, einer Ahnung, die allerdings dunkel, verhüllt, undifferenziert ist und die historisch (individuell wie kollektiv) erst erwachen und sich entwickeln muss. Dabei kann sie sich geschichtlich und geografisch sehr verschieden ausformen und nimmt nicht selten gegensätzliche und allzumenschliche Konkretionen an (eben weil sie sich mit anderen allzumenschlichen „Ideen“ vermischt). Ja es ist sogar möglich, dass diese „Ahnung“ gar nicht erwacht oder dass sie verleugnet und unterdrückt wird. Falls aber bewusstgeworden, fragt sich, warum sich gerade im Allerwichtigsten die Menschen bisher nicht einigen konnten und warum es zu der nicht selten widersprüchlichen und darum oft beklagten Vielfalt der Gottes- und Absolutheitsvorstellungen kam?

9. Geschichte und Vielfalt der Religionen als Ausdruck des verhüllten Gott-Mensch-Bezuges

Die offen zu Tage liegende und immer wieder irritierende Vielheit und Vielfalt, ja nicht selten Widersprüchlichkeit der Religionen wurzelt auf diesem Hintergrund in drei Urtatsachen des menschlichen Daseins: erstens in der Unfassbarkeit der unendlichen Gottheit, zweitens in der Gott-Mensch-Trennung und drittens in der von Verständigungsschwierigkeiten belasteten Kommunikation der Menschen. Es leuchtet unmittelbar ein, dass der Versuch, den unendlichen Gott in endlichen Begriffen, Vorstellungen, Konzepten fassen zu wollen, scheitern muss und dass hier bestenfalls eine „unendliche“ Annäherung möglich ist. Nicht weniger bedeutsam ist der zweite Punkt: Da das Verhältnis zwischen absolutem Sein und endlichem Sein tief verhüllt ist, lässt es viele Deutungen zu. Alle Religion ist, weil aus dem Leid der Getrenntheit von Gott (und damit von der Fülle des Lebens und des Heils) heraus entstanden, vieldeutig und darum nicht selten undeutlich. Und in der Tat, was heilig ist, hat sich im Laufe der Religionsgeschichte oftmals gewandelt, weshalb zunehmend ein kritisches Verfahren nötig wurde, um zu bestimmen, ob es das Göttliche überhaupt gebe, wie es beschaffen sei und in welchem Bezug die Welt dazu, zumal der Mensch stehe. Dieses kritische

Verfahren übte seit der griechischen Antike die Philosophie aus – man denke an Xenophanes, Demokrit, Gorgias, Epikur, später an Lukrez, Kant, Feuerbach, Marx, Freud u.v.a. -, sodass zu ihren höchsten Aufgaben gezählt wurde, das Gottesbild immer mehr von allen Animalismen, Fetischismen und Anthropomorphismen zu reinigen.

Genau besehen setzte schon innerhalb der Religionen dieser Prozess ein und bedingte einen dynamischen Religionswandel etwa von der Naturreligion, dem Animismus und Animalismus über Ahnenkult und Totemismus bis hin zu Polytheismus, Monotheismus und Pantheismus. Am reinsten dürfte der Gottesbegriff im Monotheismus, in der Brahmanvorstellung des Hinduismus und in der Nirwanaerfahrung des Buddhismus ausgebildet worden sein. Und so könnte nur eine metaphysische Philosophie, wenn überhaupt, klären, welche Religionen die Gottheit am adäquatesten annähern - die Religionen aus sich heraus sind dazu nicht in der Lage (vgl. hierzu den m.E. überzeugenden, weil durchdringenden Versuch *B. v. Brandensteins*, der am Ende seiner „Grundlegung der Philosophie“, im Band VI seiner Ethik, eine metaphysisch gestützte Religionsphilosophie gibt, Anton Pustet, Salzburg, 1968, S. 283 ff.). Der Grund dafür ist leicht angebbar: Religionen sind keine Wissenschaften, die ihre Aussagen empirisch oder logisch begründen; Religionen sind Anrufe, Erweckungen, Anklagen wie bei Jesaia und Jeremia, sind Provokationen wie bei Buddha und Jesus; Religionen sind existenzieller, nicht begrifflich-wissenschaftlicher Natur.

10. Die psychologischen Quellen der Religion

Anders als bei der Frage nach der ontologischen Dignität der Religion verhält es sich bei der Frage nach den psychologischen Quellen der Religiosität; Sie lassen sich empirisch sehr wohl erforschen und angeben. Am Anfang steht das, was *Willy Hellpach* (1939, S. 15 ff.) mit einem plastischen Begriff die *Urdämonie des Menschen* nennt. Er versteht darunter die Erfahrung einer rätselhaften geistigen Macht, die sich unmittelbar in unserem Alltagsleben zeigt und in den faszinierend-erschreckenden Phänomenen des Traums, des Rausches, des Wahns, der Vision, der Inspiration, des unlöschbaren Seinsdurstes, der genialen Kreativität und der Nahtod- und Todeserfahrungen manifestiert. Hier kündigt sich allemal, gleich wie man es deuten mag, ein Non- und Transnaturales an, das alle Naturhaftigkeit und damit schon rein psychologisch-existenziell jeden Materialismus und Phänomenalismus übersteigt (vgl. meine Arbeit „Der Traum und sein Ursprung“, Alber, Freiburg, 2008) und sich nur mit wenig überzeugenden Kunstgriffen in reine Naturalitäten umdeuten lässt. Nehmen wir außerdem die Erfahrung der unser Denken und Wollen unbedingt bindenden Wertabsolutheiten in Logik, Mathematik und Wissenschaft überhaupt (nämlich als Wahrheit und Widerspruchsfreiheit), in Ethik und Pragmatik (als Gutheit) und in der Ästhetik (als Schönheit) hinzu, dann haben wir eine Fülle von Quellen des Religiösen vor uns, aus denen der Mensch seit der Altsteinzeit die Erlebnisse des Un- und Übersinnlichen bzw. des absoluten geistigen Seins schöpft und sich so im Sinne der religio an letzte Seins- und Lebensquellen zurückbindet.

11. Grundelemente der Religion

Wenn wir die bisher aufgedeckten Elemente der Religion bzw. Religiosität in einer Zwischenbilanz zusammenfassen, kommen wir zum folgenden Ergebnis:

- Am Anfang aller Religion stehen *Erfahrungen*, in der Regel existenziell tief greifende und tief erschütternde Erlebnisse, die sich einerseits in den existenziellen Abhängigkeits-, Nichtigkeits-, Verlorenheits-, Sinnlosigkeits-, Ungeborgenheits- und Schuldhaftigkeits-, kurz in den Kreaturgefühlen, andererseits in den religiösen Grundhaltungen der Andacht, Ehrfurcht und Frömmigkeit, d.h. in Formen der Gottergriffenheit ausformen. In ihnen wird das Göttliche entweder unmittelbar erlebt, das ist die mystische Erfahrung, oder mittelbar aus den positiven und negativen Spuren des Göttlichen in

unserer eigenen Lebenssubstanz entnommen. Ersteres ist die große Ausnahme und wird als direktes übernatürlich-göttliches Ergriffensein, als echte unio mystica erlebt, Letzteres ist der Normalfall und lebt sich als „Glauben“, Ahnen, Sehnen, als Leiden, „Furcht und Zittern“ dar.

- Was da unmittelbar oder mittelbar erfahren wird, ist ein Höchst- und Letztgültiges, der *Ur- und Höchstwert* des Seins, das summum bonum des Heiligen als Faszinosum, Tremendum und Augustum, als Unum (Eines), Bonum (Gutes), Verum (Wahres) und Pulchrum (Schönes), ein Wert, der entweder unmittelbar in der Seele Platz greift oder indirekt durch ein Weltseiendes, ein Natur- oder Geschichtsereignis, einen Menschen oder ein Kulturwerk hindurchstrahlt und dieses Endliche verklärt, heißt transparent hin zum Ursein macht.

- Dieser göttliche Urwert des Heiligen wird im religiösen Akt als *Wirklichkeit*, ja als unbedingte und realste Wirklichkeit intendiert, als ens realissimum. Ob dieser Intention eine echte Realität entspricht, kann entweder nur das (allerdings nie allgemeingültige) Erlebnis bezeugen oder muss wenigstens als Möglichkeit philosophisch erschlossen werden. Die Religion als solche kann diesen Realitätsbezug nicht allgemeingültig und logisch streng gültig aufweisen, da die Intentio der religiösen Erfahrung niemals aus eigener Kraft eine Realisatio des Absoluten erreicht (darin irren Scheler und Hessen, vielleicht auch Augustinus).

- Aus dem Realitätscharakter des Göttlichen folgt sein *Machtwesen* und sein konkretes weltwirkendes *Walten*, womit das aus einer Welttranszendenz heraus erfolgende Handeln der Gottheit in der Weltimmanenz gemeint ist. Ein religiöser Akt, der eine absolute, von allem Weltsein total getrennte Transzendenz des Göttlichen annähme, würde sich selbst aufheben, da er seinen inneren Sinn nur dadurch konstituiert, dass er sich als verbunden mit der weltübersteigenden Göttlichkeit weiß. Der religiöse Akt impliziert also wesenhaft (wenigstens als Intention) das Heilige als Urwert, Urwirklichkeit und als reales Walten in der Welt, er steht in einer Spannung von Immanenz und Transzendenz.

- Damit nicht genug verbindet sich im religiösen Akt mit dem Heiligen die Dimension des *Sinns*, nämlich des Sinns des Seins, des Lebens, des Kosmos und der Geschichte überhaupt. Hierin wurzeln alle theoteleologischen Vorstellungen von Herkunft und Ziel des Weltgeschehens in allen Religionen (selbst wenn, wie oft, der Sinn geradezu im „Unsinn“ des Weltunterganges perhorresziert wird). Eine Gottheit, die in Bezug auf die Welt ohne Plan und Ziel wäre, höbe sich selbst auf; sie wäre weder höchster Wert noch höchste Wirklichkeit noch wäre sie eine „waltende Macht“; sie wäre eine ohnmächtige, im Letzten wertlose Wirklichkeit, die uns nicht wirklich angeht. In dieser Weise wird sie in der Antike von Epikur, in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts von den Deisten (wozu partiell auch Kant zu zählen ist) und in der Moderne etwa von *Hans Jonas* (1994) gefasst, verkennend, dass damit echter Religiosität aller Boden entzogen wird.

- Schließlich gehört zum religiösen Akt bzw. überhaupt zur Religion die *Ethik und ihre Wertforderung*: Der Mensch fühlt sich unter den Wertblick der Gottheit gestellt – es ist nicht alles gleich wertvoll, nicht alles beliebig, im Gegenteil, der Mensch fühlt sich berufen zum heiligmäßigen, heißt gottgemäßen Leben, fühlt sich verpflichtet in Treue zu den göttlichen Urwerten der Güte, Gerechtigkeit, Achtung, Wahrhaftigkeit, Barmherzigkeit und Liebe und weiß sich gerufen, dem Guten, vor allem in seiner tiefsten Gewissensstimme, zu folgen und vom Bösen, Gemeinen, Üblen Abstand zu nehmen. Spätestens von seinem ethischen Aspekt her erhält das Religiöse einen voluntaristischen Entscheidungscharakter. Es ist nie nur Erkenntnis oder Gefühl (Schleiermacher), wiewohl das auch und immer, es ist vor allem, wie *Kierkegaard* (1976) betonte, eine gläubige Willensentscheidung, ein definitives Engagement, ein radikaler Einsatz, oder, wie Kierkegaard sagt, ein *Sprung* über den Abgrund 70 000 Faden tief. So macht es schließlich die Paradoxalität des religiösen Aktes aus, dass seine spezifische Lichtgebung *erst nach* der Entscheidung eintritt. Wer vor der Entscheidung erleuchtet sein will, wird wie die wartenden Landstreicher in *Samuel Becketts* „Warten auf Godot“

ewig in Finsternis verharren. Erst der Schritt in die Nacht hinaus führt zur Morgendämmerung und macht sie hell.

Diese Betrachtung offenbart rückblickend die innerste, aller Erfahrung apriorisch vorausgehende Quelle der Religiosität des Menschen, die sein spezifisches Sein und Wesen ausmacht und in der fast unerträglichen Spannung besteht, zugleich ein radikal endlich-sterbliches (E) und ein potentialunendliches (pU), d.h. jede endliche Grenze zu transzendieren befähigtes Lebewesen zu sein.

Letzteres, eine Leistung vor allem des Geistes, der Phantasie und der Liebe (die alle drei die Seinsfülle, nicht das Nichts erstreben und über alles Endliche hinausdrängen), beinhaltet wiederum Zweierlei:

Erstens muss es im Menschen einen Seinsbestand geben, der überendlich-unerschöpflich (aber nicht unendlich!) ist, sonst könnte er nicht jede endliche Grenze (E) wenigstens geistig und kulturell überschreiten (wollen); und

zweitens eröffnet sich aus dem Wesensbestand des Menschen selbst, eben aus seiner Potentialunendlichkeit (pU), aus seiner inneren Unabschließbarkeit, seiner grundsätzlichen Offenheit ganz natürlich der Horizont des Unendlichen, des nicht nur Potential-, sondern Aktual-, d.h. des Erreicht- und Erfülltunendlichen (aU). Denn auf dieses ist das Potentialunendliche im Menschen wesenhaft bezogen. Erst im erfüllt Unendlichen (aU), im Nunc Stans des Mystik würde das immer „dürstende“ Strebensunendliche (pU) zum Ziel und zur Ruhe kommen (bzw. kommt eben nicht zur Ruhe, wenn es sich nicht auf das aU bezieht, sondern sich im E verstrickt). Das fasste schon Augustinus am Anfang seiner „Bekenntnisse“ (Confessiones) in das wunderbar einfache Wort: „Denn ruhelos (pU) ist unser Herz, bis es ruht in Dir (aU).“

In aller Religion konstituiert sich genau dieses Verhältnis zwischen dem E-pU des Menschen und dem aU der Gottheit ganz spontan, ja das radikal Endliche (E) im Menschen, seine Sterblichkeit, provoziert sogar seinen unerschöpflichen pU-Seinskern, der aus sich heraus (in einem langen und komplizierten geschichtlich-kulturellen Selbstklärungsprozess) erst die reine Idee des aU, des Erfüllt-Unendlichen und damit Ewigen bildet. Das aU als Idee ist daher nicht nur eine fiktionale Kompensation für die Sterblichkeit des Menschen (eine Kompensation, deren Ermöglichungsgrund weder Feuerbach noch Marx noch Freud angeben können), sondern stellt jenen inneren Fluchtpunkt dar, von dem her dem Menschen seine Sterblichkeit erst eigentlich bewusst, schmerzlich, aber auch hoffnungsvoll bewusst wird.

12. Die aktuelle Zeitsituation

Oft ist zu hören, wir lebten in einer glaubenslosen Zeit, die kein Wertbewusstsein besäße und sittlich verfalle; das kann so nicht aufrecht erhalten werden. Es gab wohl kaum ein Jahrhundert in der Weltgeschichte, das wie das 20igste so viele Religionsstiftungen gesehen hat, auch wenn diese oft sehr flüchtig und nicht selten bizarr wie z.B. die Satanskulte sind (Lanczkowski, 1971). Gewiss sind die Weltreligionen in die Krise geraten, und das zu Recht, da ihr Seins-, Gottes- und Menschenbild erstarrt ist und der Erneuerung und Weiterentwicklung bedarf. Aber sie liegen keineswegs völlig entkräftet am Boden, im Gegenteil zeigen sie, wenigstens außerhalb Europas, eine große Vitalität, so etwa in Afrika, Nord-, Mittel- und Südamerika. Schließlich darf nicht übersehen werden, dass auf die jahrhundertlange Mission des Christentums und des Islam seit dem 19. Jahrhundert eine Gegenmission aus dem Osten erfolgt, vor allem in Form des Buddhismus und des spiritualisierten Hinduismus (Shri Aurobindo, Shri Ramana Maharshi u.a.), die viele Menschen im Abendland und in Amerika tief ergreift. Alles, was jemals da war, lebt wieder auf, so die alten Naturreligionen, der Schamanismus, ja sogar magische Zauberei und verbindet sich mit der modernen Weltauffassung des evolutionären Pantheismus oder

divinen Kosmismus (Capra, Ken Wilber, Willigis Jäger). Neue Spiritualität, New Age und Esoterik lehren wieder eine Weltfrömmigkeit, die im Kosmos selbst die Gottheit sieht. Das war schon die Weltsicht der Vorsokratiker und Stoiker und ist in der Moderne wieder die Weltsicht eines Nietzsche, Scheler und Heidegger, eines Whitehead oder eines Capra. Auch wenn die Vertreter der großen Monotheismen, des Hinduismus und des Buddhismus dieser Weltvergötterung, ja Weltvergötzung widersprechen, so einigt sie doch alle der unbedingte Glaube an die Existenz eines reinen, heiligen Seins, das eben darum heilig ist, weil es vollkommen und absolut wertvoll ist, gleichgültig ob es schon immer war oder, wie *Scheler*, *Bloch* (1973) und die zeitgenössische Esoterik meinen, erst im Werden begriffen und natürlich dann erst „am Ende der Zeiten" vollkommen und absolut wertvoll sein wird. Weil es aber absolut wertvoll ist, darum ist es absolut sinnvoll, und eben deshalb und nur deshalb lohnt es sich, trotz aller Mühen und Leiden am Leben festzuhalten und daraus etwas zu machen. Was aber sollen wir aus ihm machen? Nichts anderes als ein Stück heiliges Sein, heiliges Leben, hier und jetzt und heute. Denn erst so wird der homo sapiens zum homo religiosus, mehr noch zum homo sanctificatus et sanctificans, zum geheiligten und heiligenden Menschen.

13. Die religionskritische Leistung der Philosophie

Zum Schluss bleibt das eingangs gegebene Versprechen einzulösen, die Philosophie als kritische Instanz in Sachen Religion zur Geltung zu bringen. Ist das aber wirklich möglich und angemessen? Viele Theologen würden sagen nein, vor allem die protestantischen, und doch lässt sich die fruchtbare Rolle der Philosophie in der Auseinandersetzung mit der Religion schon historisch aufzeigen. Natürlich geht es nicht darum, dem Glauben Vorschriften zu machen, das kann und darf die Philosophie nicht, sondern darum, zu überprüfen, inwieweit eine religiöse Aussage empirisch und logisch widerspruchsfrei ist. Beispiele mögen die Berechtigung einer solchen wissenschaftlich-religiösen Kritik belegen:

- In manchen Religionen gibt es die Vorstellung, die Gottheit werde aus einem Chaos gezeugt – passt dies zum Wesen der Gottheit als dem Urgrund des Seins?

- In nicht wenigen Religionen steht an der Spitze der Seinspyramide kein singulärer Hochgott, sondern entweder ein Götterpaar oder ein dualistischer Göttergegensatz wie z.B. im Parsismus, der den Lichtgott Ormuzd dem Nachtgott Ahriman gegenüberstellt. Kann das sein?

- In fast allen Weltreligionen gibt es die Vorstellung eines zornigen und rächenden, gekränkten und strafenden Gottes (bzw. eines entsprechenden Karmaschicksals), so etwa im Alten Testament der Juden – wird diese Vorstellung dem Wesen der Gottheit gerecht?

- Alle Religionen neigen dazu, den Völkern, durch die sie getragen werden, einen Freibrief gegenüber andersgläubigen Völkern auszuschreiben, also etwa Krieg im Namen ihres Gottes zu führen. Ja nicht selten wird anderen Völkern, weil sie nicht vom selben Gott abstammen, das Menschsein überhaupt abgesprochen. Kann das sein?

- Immer wieder wird das Göttliche als bloß logisches oder rein geistig-apersonales Prinzip gedacht, das ohne alles Tun rein in sich ruhe – so im Falle des parmenideischen Seins, so auch im Falle des göttlichen Geistes des Aristoteles und so bei Buddha – und damit mehr oder weniger passiv dem Werden der Welt gegenüber stehe. Wird dies dem Gesamtzusammenhang der Welt gerecht?

- Umgekehrt gibt es Vorstellungen, die das Göttliche mit der werdenden Welt (teil-) identisch setzen. Ist das wirklich möglich?

- Schließlich darf eine Grundidee fast aller Religionen nicht unerwähnt bleiben, nämlich die Vorstellung, dass sich der Mensch – der meist als ein vom Göttlichen entfremdetes Wesen gedacht wird – nicht nur mit der Gottheit verbindet, sondern irgendwann und irgendwie einmal vereinigt, ja bis zur völligen Ununterschiedenheit mit ihr verschmilzt. Ist das möglich und wenn ja wie?

Dies sind nur einige wenige Gottesvorstellungen, deren Haltbarkeit von denen, die ihnen anhangen, nicht überprüft, ja für selbstverständlich gehalten werden, die aber nicht nur kritisch hinterfragt werden müssen, sondern auch können. Was ist dazu zu sagen?

Wenn wir unter Gott oder Gottheit in Übereinstimmung mit allen Religionsstiftern, Theologen und Philosophen den von uns her letzten, vom Weltgeschehen her ersten Urgrund, eben den Ursprung allen Seins verstehen, dann leuchtet unmittelbar ein, dass diesem Urgrund als dem absolut Ersten nichts vorangehen kann, weder zeitlich noch sachlich-seinsmäßig. Damit ist aber jede Vorstellung der Entstehung, Verursachung, Erzeugung Gottes widersprüchlich, recht eigentlich undenkbar und damit sachlich und logisch unhaltbar. Eine entstehende, erzeugte Gottheit, soll sie der Ursprung allen Seins sein, ist ein Widerspruch in sich selbst (denn sie könnte nicht der Ursprung dessen sein, wodurch sie erzeugt wird).

Wenn Gott jenes Sein meint, das allem zugrunde liegt, also wenn er der seinsmäßige Ursprung von allem, sei es direkt, sei es indirekt ist, dann impliziert dies die Wahrheit, dass dieser Ursprung anfanglos sein muss. Denn hätte er angefangen, wäre er also einmal nicht gewesen, dann gewesen, dann wäre ihm etwas vorausgegangen, wodurch er ermöglicht worden wäre, entweder ein Seiendes oder Nichts. Da beides unmöglich ist, kann der Gottheit nichts vorausgegangen sein. Als anfangloses Sein ist es wesenhaft unendlich, ja ewig-zeitlos, sicher jedenfalls nicht endlich-begrenzt. Als unbegrenztes Wesen kann das Göttliche klarerweise nicht durch Anderes begrenzt sein, also weder ein anderes Sein vor sich noch im gleichen Seinsrang neben sich haben. Ein gleichrangiges Götterpaar, sei es als Gemeinschaft, sei es als Gegensatz, kann, insofern sich die beiden Partner_gegenseitig begrenzen, nicht absolut-unbedingter und unendlicher Ursprung sein. Und eben das heißt: Gott kann nur einzig, einmalig, ureinfach, unbedingt, unbegrenzt sein. Darin liegt zweifellos die große und einzigartige Erkenntnis der alten Hebräer, die sie mit keinem anderen Kulturvolk teilen (was zeigt, dass die abendländische Kultur auf zwei historischen Einmaligkeiten beruht: auf der griechischen Idee der Autonomie der Vernunft und auf der hebräischen Idee des absolut einen Gottes, von dem alles „heteronom“ abhängt – welche uranfängliche Spannung!).

Insofern die Gottheit als absolut-unbedingter Ursprung allen Seins anfanglos ist, ist sie ewig. Ein an Dauer unendliches Wesen hat aber (selbst wenn es sich um eine unendliche Zeit handeln sollte) notwendig einen unendlichen Inhalt. Das wiederum bedeutet, dass es vollständig ist, absolute Fülle, dass ihm weder etwas genommen noch etwas dazugegeben werden kann. Denn nur Endlichem, Werdendem kann etwas dazugegeben werden; Unendliches, das in seiner Fülle wesenhaft zugleich besteht, ist nicht vermehrbar. Das jedoch impliziert notwendig die Vollkommenheit dieses Urseins, und zwar in jeder Hinsicht. Kränkung, Rache, Zorn, Strafbedürfnis sind Zustände, die wesenhaft an einen Mangel, eine Entbehrung, eine Diskrepanz gebunden sind, z.B. an eine Verletzung, an eine erlittene Ungerechtigkeit usw. Da diese Zustände in sich selbst mangelhaft-leidvoller Natur sind, entbehren sie der Glückseligkeit und sind damit notwendig an eine endliche Grenze gebunden. Da das unendlich-vollkommene Urwesen aufgrund seiner totalen Seinsfülle als nur glückselig gedacht werden kann, können in ihm Akte und Zustände nicht vorkommen, die – wie der Zorn etc. – mit einem Zustand des Leids, der Unglückseligkeit, der Unzufriedenheit verknüpft sind. Gott kann also gar nicht zornig, gekränkt, wütend, leidend, eifersüchtig, rachsüchtig sein, das lässt seine Wesensfülle nicht zu. Damit aber kann er auch nicht – im menschlichen Sinne – strafen, also direkt Leid zufügen, direkt schaden. Wohl kann er Leid zulassen, allerdings auch nur dann, wenn es die Erreichung eines höheren Gutes, eines höheren Glückes ermöglicht, wenn das Leid also ein relatives Gut ist. „Absolutes Leid“, „Gottesleid“, sei es im passiven, sei es im aktiven Sinne, ist darum unmöglich.

Es liegt im Begriff der Gottheit als einem vollkommenen Wesen, dass es universal ist. Schon als Urgrund und Ursprung *allen* Seins kann die Gottheit nicht regional begrenzt und auf gewisse Kulturen, Nationen oder Partikularinteressen beschränkt werden. Gott kann daher gar nicht für irgendwelche egoistischen Interessen, gar für einen (Angriffs-) Krieg in Beschlag genommen werden.

In Philosophenkreisen hört man nicht selten, dass der reinere Gottesbegriff jener sei, der von aller Personalität gereinigt ist, weswegen der Buddhismus mit seinem apersonalen Nirvana von Intellektuellen oft höher geschätzt wird als die klassischen Monotheismen. Der Gedanke, der dahinter steht, ist, dass alles Personale menschlicher, damit wesenhaft endlicher Natur sei. Ist das richtig? Das Gegenteil lässt sich aufweisen. In einem ersten Schritt ist zu klären, ob das Göttliche aktiver oder passiver Natur ist. Die Entscheidung ergibt sich schnell: Da das Universum zweifelsfrei dynamisch-werdender Natur ist, kann sein Ursprung und Urgrund nicht total passiv sein. Wäre dieser nämlich total passiv, dann hätte das Universum, dann hätte alles werdende Sein nicht entstehen bzw. das Ursein nicht dessen Ursprung sein können. So folgt, dass auch der Urgrund zwar nicht zeitlicher, aber aktiv-dynamischer Natur sein muss. Ein Wesen nun, das aktiv, schaffend, hervorbringend ist und das nicht durch Anderes, sondern durch sich selbst zu dieser (ewig-zeitlosen) Aktivität bestimmt wird, muss sich erstens selbst ergreifen und muss sich zweitens, um sich ergreifen zu können, selbst wissen können. Es muss also bewusst, ja selbst-bewusst sein! Ein Absolutes, das tätig ist, kann darum nur frei sein, d.h. sich selbst bestimmen können, nämlich zur Tätigkeit, was wiederum Bewusstsein impliziert, da ein freies Wesen nur frei ist, wenn es offen bestimmt ist, also auch seine Tätigkeit unterlassen oder anders gestalten könnte. Ein aktives Absolutum muss daher Geist, sprich selbsttätig, frei und bewusst sein. Insofern es unendlich-zeitlos ist, kann seine selbstbewusste Selbstergreifung und Selbstbestimmung nur vollkommen sein, heißt, dieses Wesen nimmt sich selbst total an, schätzt sich uneingeschränkt, liebt sich vollkommen selbst und weiß darum in unendlicher Glückseligkeit. Das aber – Freiheit, Bewusstsein, Liebe und Glückseligkeit – sind die Grund- und Vollbestimmungen der Personalität, und also ist das Göttliche notwendig Person. Ein apersonales Absolutum widerspricht sich selbst und ist nicht bestehensfähig. Das Sein des Parmenides ist in seiner radikalen Ruhe mit der Dynamik der Welt nicht vereinbar; und der Gottheit des Aristoteles fehlt das Prinzip der lebendigen, schaffenden Liebe, ohne die die weltschöpferische, welterhaltende und welterlösende Gottheit nicht gedacht werden kann.

Was das Verhältnis von Zeit und Zeitlosigkeit in Gott angeht, so erkennen wir, dass die Gottheit, insofern sie als Ursprung anfanglos und damit wesenhaft unendlich ist, dem Unendlichen aber nichts hinzugefügt werden kann, nicht werdend-zeitlicher Natur ist. Denn Zeit ist gerade das, was wird, also in derselben Richtung und Dimension ständig erweitert wird. Ja sie ist mit einem Noch-Nicht, mit einem Mangel verbunden und geht von diesem potentiellen Noch-Nicht in ein aktualisiertes Jetzt über. Als Noch-Nicht, als Potentialität setzt Zeit notwendig ein Wirkliches voraus (das die Potentialität ermöglicht und in Wirklichkeit überführt) und verlangt die anstehende Realisation. In der anfanglosen, heißt immer schon unendlichen, immer schon realen, nie nur potentiellen, also ewig seienden Gottheit kann es kein Noch-Nicht, keinen Mangel, keine Potentialität geben, und also ist sie wesenhaft unzeitlich, unwerdend, also aktual und ewig. Die Identität von Gottheit und Welt ist damit ausgeschlossen. Die Gottheit steht nicht vor der Welt, sondern radikal ewig-unendlich – eben unendlich seinsranghöher - über der Welt. Alle Formen des Monismus, Pantheismus und Panentheismus erweisen sich damit als unmöglich.

Schlussendlich muss die Philosophie Stellung zur Frage nach der Vereinigungsmöglichkeit von Gott und Mensch nehmen und auf die Möglichkeit eines echten Gottmenschentums antworten. Dass nahezu alle Religionen an diese Möglichkeit in irgendeiner Weise glaubten, ist unzweifelhaft, und schon dies spricht dafür, dass der Mensch hier etwas Fundamentales erahnt. Und so ist es auch: Denn aus dem pU (potentialunendlichen) Wesen des Menschen, aus seiner prinzipiellen Offenheit und Unerschöpflichkeit lässt sich ableiten, dass er sein Wesen nur im aU, im Aktualunendlichen der Gottheit zur Erfüllung bringen kann. Eben deshalb, weil der Mensch über jede endliche Grenze,

wenigstens geistig (gedanklich, imaginativ und liebend), hinausgehen kann, weil er das animal transzendens schlechthin ist, wird er sich im Endlichen nie beruhigen und nie erfüllen. *Die Idee, sich mit der Gottheit zu vereinigen, entspringt also dem tiefsten – und damit existenziell schmerzhaften - Wissen, dass ein Fortschreiten, das nie im Überendlichen ankäme, mit einer letztlich ziellosen Wanderschaft identisch wäre und zur totalen Absurdität und Qual würde.* Wie aber soll die Vereinigung geschehen? Der Philosoph kann durchaus zeigen, dass sich der Mensch nicht aus eigener Kraft zur aU Gottheit erheben kann; er kann aber auch zeigen, dass sich Gott nicht verendlichen kann, da das Unendlich-Ewige nicht in Zeit übergehen und sich nicht zersplittern kann. Wie also dann? Nun, die Lösung, die einzigmögliche, muss lauten: Die Gottheit erhebt kraft ihrer Unendlichkeit das endliche Menschenwesen zu sich empor, verunendlicht also das Geschöpf und vereinigt sich dabei auf diese Weise mit ihm. Das Geschöpf kann dies nicht leisten, es kann und soll sich allerdings dafür vorbereiten und im entscheidenden Moment der Erhebung ganz öffnen und hingeben, also auch aktiv „mitgehen". Zur totalen Vereinigung kommt es allerdings auch dann nicht bzw. nur in jenem Falle, wo sich die Gottheit mit einem ganz und gar lauteren Geschöpft vereinigt, in allen anderen Fällen vereinigt sich die Gottheit im Maße der Fassungskraft und der sittlichen Reinheit des betreffenden Geschöpfes. Die Idee eines einzigartigen Mittlers zwischen Mensch und Gott, die im Christentum ihren Höhepunkt erreichte, hat also auch philosophisch einen guten, ja notwendigen Vernunftgrund: *Der reine, makellose Mensch, von Gott zur Gottheit erhoben und so vergöttlicht, ermöglicht und vermittelt die nie abschließbare Durchgöttlichung aller anderen, vom „Abfall" gezeichneten Geistgeschöpfe*.

Gott ist als Ursprung und Urgrund der werdenden Welt – so die Konklusion – wesenhaft dynamisch, aktiv, tätig, und zwar zeitlos-ewig mit unendlichem Inhalt, und also muss er absolute, d.h. unendlich bewusste, freie, liebende Geistperson sein, die mindestens die Aspekte Kraft, Bewusstsein, Liebe bzw. Tatwille, Vernunft, Gefühl umfasst. Weniger geht nicht, weniger ist nicht möglich. Darüber hinaus ist es sich Gott „schuldig", seine Schöpfung zu ihrer höchst- und damit bestmöglichen Entfaltung zu bringen, was nur in einer Weise möglich ist: dass er sich mit ihr vereinigt, in der Spitze total, darunter in entsprechend pyramidaler Abstufung gleichsam bis hin zum „Nichts", also zu jenen Geschöpfen, die mit Gott nicht vereinigt sein wollen und dann absolut solipsistisch für sich, d.h. in der „Hölle" der totalen Beziehungslosigkeit leben.

Existiert aber Gott überhaupt? Oder anders: Kann die Philosophie über die kritische Prüfung hinaus, ob ein Gottesbegriff widerspruchsfrei und logisch konsistent ist, auch klären, ob Gott überhaupt existiert? Um das zu klären, muss die Philosophie zu ermitteln suchen, ob es ein Absolutum, ein unbedingtes bzw. nur selbstbedingtes Sein, ein ens a se überhaupt gibt. Denn eines ist apriori klar: Wenn Gott existiert, dann muss er absolut sein, heißt, muss der Ursprung und Urgrund allen Seins sein, während umgekehrt die Existenz eines Absolutums noch nicht garantiert, dass dies auch gotthaft, also personal ist. Somit ergeben sich zwei Fragen: 1. Gibt es ein absolutes, nur selbstbedingtes Sein? 2. Ist dieses Sein, dieses Ursein personal oder nicht?

Die Religion kann diese Fragen rational nicht beantworten, zumal es zum einen Religionen gibt, die – wie der Buddhismus – überhaupt kein absolutes Sein, sondern nur bedingtes Sein kennen und eben deswegen im „Nichts" das Absolutum erblicken, und zum anderen Religionen bekannt sind, die zwar ein Seinsabsolutum kennen, diesem aber jegliche Personalität absprechen, so z.B. manche hinduistische Brahmanengruppen (vgl. die Upanischaden). Sollte die Philosophie für die Klärung dieser Fragen nicht geeignet sein (was heute die allgemeine Ansicht ist, der ich nicht beipflichte), dann allerdings gibt es überhaupt keine Möglichkeit, hier zu einer Klärung zu gelangen, dann bleibt nur die Abhängigkeit von Tradition, Autorität und persönlichem Glauben. Der Versuch, mittels Argumenten zu überzeugen, macht dann keinen Sinn mehr. Denn dass die Natur- und Geisteswissenschaften hier ungeeignet sind, liegt, da sie rein empirische Wissenschaften sind, die über transzendente Sachverhalte keine Aussagen machen können, auf der Hand.

BIBLIOGRAFIE

Bloch, E. (1973), Prinzip Hoffnung, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Brandenstein, B. v. (1965-1970), Grundlegung der Philosophie, Bd. 1-6. A. Pustet, München/Salzburg
Dacqué, E. (1953), Das verlorene Paradies, Zur Seelengeschichte des Menschen, R. Oldenbourg, München
Grabner-Haider, A. (2006), Gott, eine Lebensgeschichte, Grünewald, Stuttgart
Hellpach, W. (1939), Übersicht der Religionspsychologie, Bibliografisches Institut, Leipzig
Hessen, J. (1955), Religionsphilosophie, Bd. 1 + 2, Ernst Reinhardt, München/Basel
Jaspers. K. (1955), Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Fischer, Frankfurt a.M. (EA 1949)
Jonas, H. (1994), Gedanken über Gott, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Kierkegaard, S. (1976), Die Krankheit zum Tode und anderes, dtv, München
Lanczkowski, G. (1971), Religionsgeschichte Europas, Herder, Freiburg
ders. (1980), Einführung in die Religionswissenschaft, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt
Otto, R. (1936), Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München
Scheler, M. (1921), Das Ewige im Menschen, Leipzig
Tillich, P. (1962), Die verlorene Dimension, Furche, Hamburg, S. 9 ff.
ders. (1962), Die neue Wirklichkeit, dtv, München
Wandruszka, B. (2008), Der Traum und sein Ursprung, Alber, Freiburg i.B.